



DIOS DE VIDA, URGENCIA DE SOLIDARIDAD

Jon Sobrino, S.J.

En esta conferencia queremos reflexionar teológicamente sobre dos temas que responden a los dos congresos que se están celebrando: uno sobre Dios y otro sobre solidaridad. Ambos son fundamentales para la fe y son además de actualidad. La solidaridad es un fenómeno novedoso, con suficiente entidad ya para no considerarlo como anécdota aislada aunque alentadora y es una forma principal y necesaria que hoy toma la caridad. El tema de Dios es el tema de siempre de la teología, sea cuales fueren los otros temas que ésta aborda, y ha recobrado también actualidad; pero no ya sólo ni principalmente para responder a los cuestionamientos radicales de hace veinte años, sino por la convicción de que sólo explicitando a Dios se mantiene a la larga la identidad de la teología y de la fe y además -lo cual es más novedoso- de que sólo con Dios se mantiene su relevancia.

Quisiéramos ahora reflexionar sobre ambas cosas para llegar a una conclusión bien precisa. En nombre de un Dios que es Dios de vida surge la urgencia de solidaridad; y la realización de la solidaridad es la forma de responder y acceder a Dios en cuanto es Dios de vida. Se trata de actualizar desde la vida compartida la relación trascendental entre manifestación de Dios y respuesta a esa manifestación.

La reflexión teológica sobre ambos temas pudiera hacerse

desde lo ya sabido de Dios y de la caridad en la tradición y especialmente en la Escritura. Nuestro modo de proceder sin embargo va a ser diferente. Queremos argumentar en último término desde la realidad actual, desde los signos de los tiempos. Estos, por supuesto, deberán ser discernidos desde la Escritura, pero son lugares teológicos con entidad propia desde los cuales, además, se redescubre mejor lo que está en la Escritura. Desde ellos, lo que sea el Dios de la vida y la solidaridad no aparecerá sólo en su carácter puramente doctrinal y conceptual sino en su carácter de palabra viva y actual, en su carácter de buena noticia y de cuestionamiento.

Los signos de los tiempos de los que vamos a hablar son los que ocurren y son discernidos en América Latina, más en concreto en Centroamérica desde donde escribimos, aunque esperamos que estas reflexiones puedan tener un cierto carácter universal. Dada la metodología que vamos a seguir, hay que recalcar desde el principio la fuerza y la debilidad de cualquier reflexión teológica basada en los signos de los tiempos. Debilidad, porque supone un discernimiento desde una situación que no se puede presumir sin más en otras situaciones; la verificación de la verdad de lo que se diga exige una determinada situación y no simplemente el análisis de un concepto en sí mismo y ni siquiera el cotejo de ese concepto con los previos conocimientos bíblicos y teológicos. Fuerza, porque en último término la reflexión no hace más que elevar a concepto -con todas las cautelas y todas las condiciones que la revelación ya acaecida exige- una realidad. Esta realidad que se ha visto, oído y tocado es la que fuerza a tomar la palabra, y la palabra tiene entonces en principio la fuerza de la realidad. Y como esa realidad es captada en último término como realidad salvífica tiene que ser no sólo dicha sino testimoniada. La reflexión teológica desde los signos de los tiempos es por lo tanto la más indefensa.

Pero, por otra parte, ¿cómo se puede argumentar teológicamente sin hacer algo central de lo que en un momento se cree ser la actual manifestación de Dios y la actual respuesta a esa manifestación?

I. EL DIOS DE LA VIDA

Confesar a Dios como el Dios de la vida es una forma nueva

o antigua, según se mire, de nombrar a Dios. Por lo que toca al contenido de lo que se quiere afirmar, un Dios que quiere la justicia para los pobres y oprimidos amenazados en su vida, sus raíces son tan antiguas como la Escritura. Por lo que toca a la formulación misma "Dios de vida", es un nombre de reciente creación. Por lo que conocemos, ese nuevo nombre de Dios y sus afines, Dios de justicia, Dios de la liberación, Dios de los pobres, ha surgido o al menos se ha consagrado en América Latina. Es usado en la teología y en las comunidades. Quizás hayan ayudado a su consagración dos conocidas sentencias de Mons. Romero en las que relaciona radicalmente estos dos términos límite, Dios y vida: "La gloria de Dios es el pobre que vive", "Es preciso defender lo mínimo que es el máximo don de Dios: la vida".

1. Nombrar a Dios desde los signos de los tiempos.

Para comprender por qué se ha nombrado a Dios como Dios de vida hay que volver a los signos de los tiempos tal como han sido discernidos en América Latina. Decimos "volver" porque de esos signos ya se ha hablado en congresos anteriores. Sin embargo es preciso recordarlos.

Muchas cosas caracterizan hoy a América Latina y al tercer mundo en general. Comparadas con la situación hace veinte años, existen verdaderos cambios históricos, sociales y eclesiales, positivos y negativos. Pero lo más característico sigue siendo todavía la doble afirmación de Medellín. En las primeras líneas de su primer documento comienza así: "Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo" (Justicia I). Y, por otra parte, "estamos en el umbral de una nueva época histórica de nuestro continente, llena de anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva" (Introducción 4).

Lo más característico del continente es por lo tanto la espantosa pobreza y -en relación con ella, aunque no se agote en su superación- la esperanza de liberación. Esto es lo que se ha discernido como el signo de los tiempos, discernimiento que debiera ser evidente por lo demás porque la realidad de

la pobreza es masiva e inocultable, porque -para el cristiano- esa pobreza caracteriza también todas las épocas de las que habla la revelación y porque esa pobreza ha tomado la palabra en forma de clamor: "Un sordo clamor brota de millones de hombres pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte " (Medellín, Pobreza de la Iglesia 2).

Puebla confirmó y radicalizó a Medellín en este punto: "Comprobamos pues como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos" (N. 29). Constató la "creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas" (n. 28). Afirmó que, once años después de Medellín, el clamor de los pobres es "claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante" (n. 89). En la actualidad, aunque se hayan dado algunos cambios a nivel político, la situación de la pobreza no ha mejorado. Según las estadísticas ha empeorado, es decir, se hace cada vez más difícil el simple hecho de vivir para las mayorías pobres. La inmensa carga de la deuda externa significa una pobreza todavía mayor. Y si de las estadísticas pasamos a la experiencia cotidiana, a los rostros concretos de los pobres, la visión es aterradora. En Centroamérica la militarización de los conflictos produce cada vez mayor pobreza. Nada de esto augura más sino menos vida para las mayorías pobres.

El signo de los tiempos en América Latina y desde el que hay que entender todos los demás es pues la pobreza y un tipo de pobreza que lleva a la muerte. Lo que caracteriza a América Latina es la muerte que impera de mil formas. La muerte lenta producto de estructuras injustas que fría y hasta calculadamente, o al menos calculablemente, produce millones de víctimas; la muerte violenta, rápida y cruel, que sobreviene por necesidad a todos aquellos que quieren o defienden su liberación o liberarse de su pobreza; las masacres y genocidios, la desaparición de pueblos indígenas, los conflictos armados que desangran a los pueblos y en los que son los pobres los que ponen la vida. La muerte también cultural de los pobres "porque el dominador busca el aniquilamiento de todo lo que da unidad y fuerza de la maquinaria opresiva" (G. Gutierrez); la muerte también religiosa a través de la proliferación planificada y financiada de sectas que ofrecen una religiosidad al-

ternativa alienante; la muerte también del sentido en algunos -aunque otros mantengan la esperanza- ante la impotencia por detener la muerte real, ante la deshumanización de opresores y oprimidos, ante el largo y oscuro túnel de la injusticia.

Y lo más trágico es que esta pobreza de muerte es lo normal y permanente, ocurre en tiempo de normalidad y a lo largo del tiempo. Es muy trágico, por supuesto, recordar los horrores de muerte injusta en Auschwitz o Hiroshima. Son pesadillas que acompañan a la humanidad y le recuerdan de lo que es capaz. Pero ahora, en principio al menos, son vistas como lo anormal, lo que hay que poner en la cuenta de un pasado absurdo y cruel, de lo cual la humanidad hubiera tomado conciencia y contra lo cual la humanidad haría todo lo posible para que no volviera a suceder. Pero en América Latina la tragedia es más honda en principio: es la normalidad la que produce lo que debería ser anormal, es la estructuración normal del continente y del mundo lo que produce y necesita víctimas para que subsistan según la ilusión del progreso otros grupos y otros pueblos. Y no parece -véase cómo el primer mundo ha ignorado la petición de las Naciones Unidas de un nuevo orden económico internacional- que la humanidad se hubiese decidido eficazmente a erradicar esa anormal normalidad.

Esta descripción es dramática, cuesta mantenerla y son comprensibles los esfuerzos por desvirtuarla, apuntando a otros logros. Por intereses ideológicos eclesiales, o simplemente por el horror que produce constatar que los hombres hayamos hecho tal mundo, es comprensible la tendencia a desviar la atención de este problema fundamental, suavizarlo mencionando otros problemas del primer mundo o apuntar a signos más alentadores. Pero un mínimo de honradez exige empezar por ahí y detenerse ahí al hablar de lo que caracteriza a nuestro mundo.

Este signo de los tiempos histórico ha sido discernido como el signo de los tiempos teológico. Como dice I. Ellacuría:

"Entre tantos signos como siempre se dan, unos llamativos y otros apenas perceptibles, hay en cada tiempo uno que es el principal, a cuya luz deben discernirse e interpretarse todos los demás. Ese signo es siempre el pueblo históricamente crucificado, que junta a su permanencia la siempre distinta forma histórica de su crucifixión. Ese pueblo crucificado es la continuación histórica del siervo de

Jahvé, al que el pecado del mundo sigue quitándole toda figura humana, al que los poderes de este mundo siguen despojando de todo, le siguen arrebatando la vida, sobre todo la vida". (1).

Que a Dios haya que buscarlo y encontrarlo, digámoslo ahora cautelosamente, **en relación** con este hecho fundamental del pueblo crucificado es en último término no argumentable; no es cosa de razón teológica, eclesial o bíblica, aunque todas ellas lo confirman después. Es un discernimiento primigenio previo a toda argumentación. Es un discernimiento del hombre en cuanto hombre ante una realidad que no provoca la admiración aristotélica -que supone ya para el filósofo que admira el dominio de la vida-, sino que produce espanto (J. Vives); que no suscita la pregunta heideggeriana por qué hay ser y no nada, sino por qué priva la vida sobre la muerte (I. Ellacuría); que no induce precipitadamente a la pregunta transcendental por la plenitud de vida, sino simplemente por la vida. Es un discernimiento primigenio para el creyente que se pregunta por Dios ante la vida y la muerte, sin que ninguna otra problemática teológica pueda relativizar esta primera alternativa. Por decirlo con sencillez, si la muerte mayoritaria de los pobres de la humanidad no tiene la capacidad de centrar la pregunta por Dios y de encontrar desde ahí una posible respuesta -sin que esto anule otras problemáticas, sino que las coloque en su lugar- puede preguntarse qué puede hacerlo, qué otra problemática pudiera ser más fundamental, qué otra problemática no sería en el fondo egoísta o al menos egocéntrica al preguntarnos por Dios si ignorase aquélla.

El discernimiento teologal se ha hecho en relación a ese hecho fundamental y desde ahí se ha discernido la voluntad y la presencia de Dios. Dios se hace presente en primer lugar como protesta última e insuavizable contra la muerte de sus creaturas. El, el creador, pronuncia un "no" sobre su creación, amenazada y aniquilada por el pecado de los hombres. Pero hay que estar claros sobre ese "no". No se trata simplemente del "no" transcendental a todo pecado, sino que lo que se ha discernido es el "no" al pecado que da la muerte; si se quiere, el "no" al **analogatum princeps** del pecado desde el cual se descubrirá la malicia de todo otro pecado. Dios protesta contra el estado de su creación aniquilada y contra el pecado que la aniquila. Quizás haya que remontarse muy atrás en la revelación para

encontrar una condena radical de Dios a su creación viciada, y esa condena puede sonar hoy en exceso antropomórfica, pero es bueno recordarla. "Le pesó a Jahvé de haber hecho al hombre sobre la tierra y se indignó su corazón" (Gen 6, 5s). El mismo Dios revocará esa decisión, se arrepentirá de su arrepentimiento, jurará una alianza eterna; pero su indignación contra una creación maltrecha y contra quienes la oprimen permanece constante en el éxodo, en los profetas, en Jesús. Se discierne a Dios como el que protesta contra la muerte y como el que acoge la protesta de los cercanos a la muerte, los oprimidos. Dios es aquel que recoge el clamor de los oprimidos y se constituye en garante de su vida.

Pero no existen sólo los clamores de los oprimidos, sino también el anhelo de liberación de todas las esclavitudes, comenzando con la esclavitud de la muerte descrita. Esto caracteriza también a nuestra época y en eso también se ha discernido a Dios. La creación no pacta con su miseria y su muerte y la esperanza no decae a pesar de tener casi todo en su contra. A un éxodo, con mayor o menor fortuna, sucede otro: los dolores de la creación vuelven a ser transformados en dolores de parto. Entre los creyentes pobres -aunque a veces no sea más que a la manera de levadura- persiste la activa esperanza que les mueve a trabajar y luchar, a la generosidad y a la entrega, a la paradoja cristiana de dar vida para que haya vida, incluso a la celebración y a la alegría. Esta esperanza no es sin más el reverso de la tragedia descrita; ésta podrá ser necesaria pero no suficiente para generar aquélla. La esperanza es vista como acto creativo del Espíritu y por ello desde ella se puede decir algo importante de Dios: Dios es el que genera la activa esperanza de vida y de liberación.

Puede pensarse incluso que más primigenia que la conciencia de la miseria es el acto de esperanza, que precisamente porque hay esperanza y cuanto mayor es ésta hay conciencia de la opresión y mayor conciencia de ella. La afirmación de Rahner de que sólo el perdonado se sabe en verdad pecador puede servir también aquí: sólo desde la esperanza se ha concientizado la opresión, sólo desde el anhelo de vida se ha redescubierto la realidad de la muerte. Por ello, Dios mismo es discernido no sólo como el Dios de la protesta sino como el Dios de la esperanza, no sólo como el Dios contra la muerte sino como

el Dios que quiere y propicia la vida. De ahí que se afirme con sencillez que la voluntad de Dios es la liberación y que se nombre a Dios como el Dios liberador.

Discernir así a Dios presupone el más fundamental y original discernimiento: la presencia de Dios en el pueblo crucificado. El pueblo crucificado es el que expresa y discierne la protesta de Dios y su voluntad liberadora, pero él mismo es el siervo sufriente "de Jahvé"; Dios está en ellos. Y lo más específico del discernimiento es que -sea cuales fueren otros lugares en que Dios esté- está en ellos ciertamente y en ellos está de la manera más densa. Dios está misteriosa pero realmente presente en la muerte y esperanza que caracteriza nuestra época. Y así, además, está radicalmente según lo fundamental de su presencia en la revelación: de forma escandalosa y en forma de buena noticia. Escandalosa, porque está anonadado, impotente, crucificado. En este sentido la presencia de Dios en el siervo continúa y radicaliza su presencia en los pobres de Mt 25. Pero está como buena nueva, como Dios cercano y solidario hasta el final, amoroso por lo tanto; como "luz" (cfr. Is 42,6; 49,6) y como "salvación" (cfr. Is 42 y 46 passim) en la escandalosa afirmación de la fe, mostrando la eficacia de un amor crucificado: iluminador y generador de esperanza.

El pueblo crucificado, privado de vida y anhelando la vida, es lugar teológico por ser lugar teologal; desde él se puede reflexionar sobre Dios porque en él se ha discernido la presencia de Dios. En este discernimiento se juega la fe y la teología su identidad y su relevancia. Desde este discernimiento se puede y se debe nombrar a Dios, y ese nombre debe recoger esa experiencia fundamental de haberse encontrado con Dios en el pueblo crucificado.

2. Nombrar a Dios como el Dios de vida.

El haber encontrado a Dios y el haberse encontrado con Dios es lo que posibilita y fuerza a volver a nombrarle. En un sentido, lo importante no es la formulación como tal sino que ésta exprese ese encuentro. De hecho ha ocurrido ya de diversas formas. A Dios se le ha llamado el Dios de los pobres para explicitar su parcialidad, su debilidad y su solidaridad; se le ha nombrado el Dios de la justicia para explicitar su amor a los injustamente pobres y la dirección de ese amor efi-

caz; se le ha nombrado el Dios de la liberación para explicitar la esperanza que suscita; se le ha nombrado el Dios del reino para poner contenido a esa esperanza.

¿Por qué añadir el Dios de vida? En un sentido no es conceptualmente necesario, pues con los anteriores nombres ya se ha dicho lo que es el Dios de la vida. Sin embargo no es superfluo y es importante lingüísticamente porque recoge en una palabra muy preñada lo fundamental que expresan los otros nombres en la actualidad. No es cualquier pobreza, ni cualquier justicia, ni cualquier liberación, ni cualquier reino lo que sirve para nombrar a Dios sino los que expresan la situación de muerte y el anhelo de vida. Aquéllos pueden ser precipitadamente espiritualizados -aunque éstas deban ser vividas con espíritu-, pero la 'vida' pone unos claros límites a esa espiritualización. Con el Dios de vida se quiere recalcar que las mayorías pobres de este mundo tengan vida real y que en nombre del Dios de vida hay que propiciar como primera e indispensable tarea la vida de los pobres. Si alguien se pregunta qué se quiere decir con la 'vida', la primera respuesta es: la superación de la muerte antes descrita. Con el Dios de vida se quiere expresar ese mínimo-máximo de la voluntad de Dios: la vida de su creación.

Mencionar la creación en este contexto puede parecer peligroso pues se han desarrollado teologías creacionistas para justificar el progreso y el desarrollo unilaterales, la dinámica positiva de la creación que ignorase el tremendo pecado que se le opone. Puede parecer también anacrónico, pues toda la revelación de Dios lleva consigo una promesa que por definición apunta al futuro y no retrotrae al pasado, apunta al nuevo cielo y a la nueva tierra. Pero nada de esto se quiere implicar al relacionar al Dios de vida con la creación.

Para esclarecerlo en positivo quizás ayude recordar la ocasión y la finalidad con que se escribieron los relatos de la creación. El jahvista en tiempo de Salomón constata la situación de su propia época, la degeneración de la fe en Jahvé, la experiencia cotidiana con sus interrogantes, la secuela de violencia, injusticias, imperialismo incipiente de la monarquía etc. Desde esta situación y para iluminarla se narra la creación. En ella se dan respuesta, sin duda, a los perennes interrogantes del hombre; y de ahí el carácter etiológico de los textos.

Pero además, el relato es profecía y evangelio. El 'origen' sirve como protesta contra el desorden actual y como exigencia a volver a la primitiva voluntad de Dios. El 'origen' sirve como promesa, como evangelio: la voluntad de Dios que es buena para el hombre. El 'mínimo' de la creación, el poder dominar la tierra, el vivir fraternalmente, funge como utopía allá donde esto no acaece.

Esto es lo que se quiere recordar con el Dios de vida. El mínimo de vida es lo que se quiere asegurar para quienes no la tienen. Para quienes la tienen, el problema será la plenitud de vida, la escatología; pero para quienes no la tienen, el problema es la protología, la realización de un origen que todavía no ha llegado a ser. Volver a la creación no significa por lo tanto volver a la naturaleza, sino a la historia. La creación funge como evangelio, "y vio Dios que todo era bueno"; y como utopía: que lo radicalmente nuevo recoja el origen que no ha llegado a ser, como dice Isaías al hablar del nuevo cielo y la nueva tierra, "Edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán sus frutos" (Is 65,21).

El Dios de vida es término sencillo y mínimo, pero necesario. Es profecía y evangelio hoy, como ayer lo fue volver a la creación. Expresa la mayor protesta contra la humanidad y la mayor esperanza de la mayor parte de la humanidad. Y si ese lenguaje pareciera poco para hablar de Dios, su necesidad sólo mostraría el terrible estado de la creación.

3. La vida como mediación de Dios.

Dicho todo lo anterior, hagámonos la última pregunta analítica: ¿qué hay en la vida para que pueda ser mediación de Dios, para que tenga sentido descriptivo y teológico hablar del Dios de vida? A priori debe decirse que tiene que ser algo capaz de mediar la realidad total de Dios; en palabras de Rahner, de Dios como misterio santo.

a) Que Dios es santo significa cristianamente que se ha acercado como lo bueno y por ser bueno. Cualquier mediación de su manifestación debe tener por lo tanto un carácter evangélico de buena noticia y sin él no puede haber manifestación de Dios.

Pues bien, la vida es el primer don del Dios bueno, presupues-

to por su naturaleza de todos los demás y es en sí mismo lo bueno. Allá donde la vida esté asegurada puede cuestionarse esta afirmación en nombre del sentido de la vida que pudiera llevar incluso a preguntarse por el suicidio como la única pregunta seria. La vida no sería ya mediación sino opacación de Dios. Pero esta problemática es derivada. Para la inmensa mayoría de la humanidad la vida es lo bueno. El mundo del pan y del trabajo, de la reproducción y la familia, de la comunitariedad y solidaridad para dominar la vida, de la celebración sencilla de la vida, de forma cultural y religiosa, es lo bueno. Para la inmensa mayoría de la humanidad no se da todavía un sustancial desdoblamiento entre vida y su sentido, pues el mero cotidiano vivir lleva consigo su sentido; entre vida acá y en el más allá, pues tan utópico es esperar una y otra; entre vida y cultura, pues ésta es expresión de aquélla y un modo de defenderla; entre vida y consumo, pues el tener es para el ser. El desdoblamiento aparece allá donde la vida ya está suficientemente asegurada. Entonces se hace de la vida una entre otras cosas como lo muestra, por ejemplo, el que se haya podido formular el derecho de la vida -el más fundamental por supuesto, pero puesto junto a otros derechos- como si fuese algo sobreañadido a la vida misma. Cuando se da el desdoblamiento, la vida se convierte en presupuesto pero no en lo que tiene que ser "puesto" como lo fundamental. Entonces se buscan otras mediaciones del Dios bueno.

Pero para la mayoría de la humanidad la vida sigue siendo el don primigenio de Dios, la gran mediación del Dios bueno y en relación con ella se captan las otras cosas buenas que median a Dios. Eso es lo que está en la intuición original de la religiosidad popular, sea en sus formas tradicionales o en su forma ilustrada y concientizada. Dios y vida se remiten mutuamente y directamente. Como afirma Frei Betto cuando analiza la religiosidad de las comunidades populares, "no existe... esa disociación que nosotros hacemos cuando lidiamos con Dios con una categoría intelectual. Nosotros ponemos a Dios en la mesa del análisis químico y podemos seccionarlo, dividirlo, analizarlo. En la comunidad de base esto es imposible. Dios es epidérmico, es la propia experiencia de la vida de ellos" (2).

Y eso que captan los mismos pobres ha sido también captado por otros. Así lo afirmó en forma radical Bartolomé de las

Casas ante la alternativa de cristianizar o dejar vivir a los indios (cuando de hecho se presentaban las dos cosas en forma de alternativa): "Vale más indio infiel pero vivo... que indio cristiano muerto". Esta afirmación nada evidente históricamente -Reagan y un obispo nicaragüense han afirmado recientemente lo contrario- es una profunda confesión del Dios de la vida. Un indio vivo es creatura, manifestación del Dios bueno; un indio muerto no lo es, aunque hubiese muerto por rechazar el bautismo: es manifestación de la maldad de los ídolos. En positivo, es lo que ha repetido Mons. Romero parafraseando a Ireneo: "La gloria de Dios es el pobre que vive".

La vida es pues mediación del Dios bueno. La vida es santa, no sólo por ser 'intocable' para otros -mediación de la intocabilidad de Dios- sino por ser buena en sí misma, mediación primera del Dios que se ha acercado y ha producido vida.

Pero la vida además es apta para mediar la forma concreta en que Dios se ha acercado como lo bueno. Dios se acerca defendiendo la vida amenazada y en fidelidad a esa vida; de esa forma se muestra históricamente como amor.

La vida no es de todos por igual; mientras unos pocos viven en la abundancia las mayorías carecen de casi todo. Esa situación concreta de la vida es lo que por su naturaleza fuerza a hacer una opción. Dios se muestra como el que defiende la vida de los que no la tienen, se muestra como un Dios de los pobres y de los oprimidos, como un Dios parcial. Los pobres de este mundo siempre han esperado la aparición de un rey justo, cuya justicia consiste en la defensa del desvalido, y será por ello parcial. La situación de la vida es lo que da lógica intrínseca a la parcialidad de Dios.

La vida está amenazada directamente por la muerte y no de forma casual sino necesaria. Para que unos pocos vivan en la abundancia muchos otros tienen que estar depauperados. Como ya se ha dicho en este congreso, existen los ídolos de muerte que producen necesariamente víctimas para subsistir. Defender la vida de los pobres significa entonces lucha contra la muerte. Esta situación concreta es lo que por su naturaleza es capaz de mediar el carácter antiidolátrico del verdadero Dios. Dios se muestra como un Dios celoso, pero no de los hombres sino de los otros dioses; y de éstos, no tanto porque aten-

ten al monoteísmo sino porque están activamente en contra del verdadero Dios, el Dios de la vida.

Optar por la vida en contra de la muerte introduce necesariamente en el conflicto y en el más radical de los conflictos. Se requiere entonces fortaleza y verdadero amor. La defensa de la vida se convierte en solidaridad y en asumir el mismo destino de los pobres. Este indiscutible hecho histórico es apto por su naturaleza para mediar al Dios solidario con los pobres, al Dios crucificado. Esta crucifixión puede ser reinterpretada como acontecimiento cósmico y universal; pero tiene que ser interpretada ciertamente como solidaridad de Dios con los pobres.

La vida sigue siendo la esperanza radical de los pobres; en ella esperan y por ella luchan. Lo que consiguen de vida y la esperanza por llegar a conseguir el mínimo, aun en contra de los dioses de la muerte, se les convierte por su naturaleza en mediación del Dios que a pesar de todo es más fuerte que los otros dioses; es el Dios liberador, el Dios de la resurrección.

Aunque dicho muy rápidamente, con esto se quiere expresar que desde la vida en su concreta realidad actual, se pueden hacer las afirmaciones fundamentales sobre el Dios santo y su santidad específica: que es en su última realidad buena noticia y que la hace realidad de una manera específica en parcialidad, alternativa excluyente, conflictividad, solidaridad hasta la cruz, suscitando la esperanza. De todas estas formas se dice que la santidad de Dios es amor.

Puede preguntarse si no hay otras realidades distintas de la vida que puedan mediar la santidad de Dios. Lo que queremos afirmar es que la vida lo media y que, históricamente al menos en las realidades del tercer mundo, es la que realmente media la santidad de Dios. Por su propia naturaleza y no por pura intencionalidad, la concreta situación de la vida remite a Dios y a la forma específica en que se ha mostrado Dios.

b) La vida por su naturaleza tiende al más, a expresarse de nuevas formas y a nuevos niveles. Resueltos unos problemas, surgen otros. Surgen nuevos retos y exigencias, nuevas preguntas por el sentido y el futuro, nuevas posibilidades de pecado también, nuevas paradojas: allá donde ha llegado la vida

puede aparecer su sinsentido. La vida se va desdoblado con nuevas posibilidades y nuevos problemas.

Esto, que puede decirse en general y a priori, ocurre también en el proceso de asegurar la vida a sus niveles mínimos y básicos. Los pobres que esperan y luchan por la vida redescubren, en positivo, su propia dignidad personal y su comunitariedad, el estar remitidos unos a otros precisamente para generar vida. Redescubren la exigencia a salirse de sí mismos para trabajar por la vida de todos los pobres. Redescubren también su religiosidad, su nueva relación con Dios, que el evangelio es en verdad buena noticia y dura exigencia. Todo ello supone un "más" al que se debe responder y que se debe cultivar. Se redescubre también, en negativo, la creaturidad como limitación, la dificultad de unificar la necesaria justicia y la reconciliación; la creaturidad como pecado, tanto porque aparece la terrible maldad de la estructura que se opone a la vida como en la propia concupiscencia que inclina a las pequeñas opresiones: la creaturidad como escándalo, cuando la esperada liberación no llega.

Todas estas realidades que surgen históricamente alrededor de la vida suponen una nueva mediación de Dios en su carácter trascendente para problematizarlo o para afirmarlo. Estas realidades son las que hacen de Dios problema o misterio. Problema, porque muchas de ellas no parecen apuntar al Dios de la vida: la liberación que no llega, la terrible maldad de los hombres, el escándalo de grupos eclesiales que no apoyan sino que están en contra de la vida. Todo ello haría razonable el abandono de Dios, precisamente cuando en un primer momento se le confiesa como Dios de vida. Pero esas realidades apuntan también a Dios como misterio -y eso es lo que ocurre mayoritariamente entre los creyentes pobres. La defensa de la vida genera comunidad, creatividad, echar raíces hondas en el evangelio; desencadena generosidad sin límites hasta la entrega de la vida, actos difíciles de amor como el perdón y la reconciliación; genera una esperanza mantenida a pesar de todo e incluso un gozo antes desconocido. Dios aparece como el misterio trascendente que, por serlo, propicia más vida. Aparece con la específica transcendencia cristiana; como el Dios de la utopía que atrae hacia sí la historia y hace que ésta dé más de sí, y como el Dios encarnado que mueve a la historia desde dentro, hasta los límites de la cruz. Aparece

la trascendencia del Dios mayor y del Dios menor, del Dios que propicia el más desde lo que es menos, del Dios de la resurrección desde la cruz.

Así aparece el misterio de Dios. El Dios de vida sigue siendo Dios, y es bueno que sea el Dios trascendente porque hace que la vida se trascienda a sí misma y que se trascienda desde la vida misma. La vida aparece como el primer don de Dios y la primera afinidad con Dios; la fidelidad al proceso de más vida aparece también posibilitado por Dios y lo que conduce a Dios como Dios.

Lo que media a Dios es por lo tanto la vida y la fidelidad a la dinámica de la vida; dicho brevemente, la vida con espíritu. Vivir entonces es más que vivir, es vivir con un espíritu determinado que nos hace afines a Dios y que nos lleva a Dios; es caminar propiciando vida conjuntamente con Dios.

La vida y su desdoblamiento es lo que media la totalidad de Dios. Lo que hay que recordar una vez más es que es la vida de los pobres lo que origina ése y no otro desdoblamiento hacia la totalidad de Dios, lo que origina ésa y no otra mediación de Dios. Y recordemos también que son los mismos pobres los que unifican en la realidad de su fe ese doble aspecto: creen en el Dios de la vida que está en su favor, y creen que ese Dios les llama siempre al más. Creen en lo mínimo y en lo máximo, en la vida y en el amor. Así se hace verdad también la segunda parte de la sentencia de Ireneo: "la vida del hombre es la unión de Dios".

II. URGENCIA DE SOLIDARIDAD

El haber nombrado a Dios como el Dios de la vida porque así se ha manifestado exige también nombrar la actitud correcta del hombre hacia ese Dios. Eso es la solidaridad. La solidaridad es una realidad interhumana, una nueva forma de la caridad, pero que, -como toda caridad cristiana- debe ser normada por el amor del Dios que nos amó primero. La solidaridad es por lo tanto la forma que toma la caridad en el creyente en el Dios de la vida. De esa forma se responde, corresponde y accede a Dios. La solidaridad es caridad pero presupone un tipo de fe y esperanza no sólo en los mismos pobres sino en quienes se solidarizan con ellos.

La vida es el mínimo que media a Dios y por ello toda **fides quae** debe recordar ese mínimo. Pero también lo debe recoger la **fides qua** ¿Cuál es ese mínimo?

Pudiera aparecer evidente -como así ocurre en el primer mundo debido sobre todo al proceso de secularización- que ese mínimo es aceptar la existencia de Dios. Con independencia lógica de lo que sea la realidad de Dios, confesar su existencia marcaría la línea divisoria más fundamental entre los hombres, entre creyentes y no creyentes. A eso nos ha acostumbrado la cultura occidental que, en muy buena parte, ha plasmado también el contenido de Dios y ha reglamentado incluso la problemática en torno a Dios.

Sin embargo, las cosas no se ven así desde el tercer mundo. Lo que más divide a los hombres es el contenido de lo que afirman ser Dios, que pudiera encontrarse por igual entre creyentes y no creyentes. La división fundamental no es entre fe y ateísmo sino entre fe (en el verdadero Dios) e idolatría. Hace ya varios años, poco después de Medellín, escribía J. L. Segundo: "Nuestra reflexión comienza interesándose mucho más por la antítesis -aparentemente fuera de moda- fe-idolatría que en la -aparentemente actual- fe-ateísmo. Más aún, dejamos constancia desde la partida de que, en la antítesis que nos parece la más radical, fe-idolatría, quien se profesa cristiano puede ocupar cualquiera de las dos posiciones, así como el que se profesa ateo. En otras palabras, creemos que divide más profundamente a los hombres la imagen que se hacen de Dios que el decidir luego si algo real corresponde o no a esa imagen" (3). De ahí que la primera y fundamental pregunta es de qué Dios se es creyente o ateo.

Visto desde la misma fe, el ateísmo pudiera yuxtaponerse a la fe, pero la idolatría se la opone necesariamente. El ateísmo pudiera tener incluso un influjo purificador para la fe en la línea de la desmitologización, en la superación de una fe en exceso antropomórfica y en exceso proyectiva del hombre; la idolatría no puede tener ningún influjo positivo: es la negación formal y directa de la fe. De ahí que para la fe la tarea mínima a realizar no es tanto la de desmitologización sino la desidolatrización.

La idolatría es la tentación perenne para la fe del creyente,

en cuya superación se constituye. Hace años J.B. Metz afirmó en un penetrante artículo la posibilidad existencial de la coexistencia entre fe e incredulidad, el **simul fidelis et infidelis** aludiendo al **simul iustus et peccator**. Esta posibilidad está siempre dada por la naturaleza del creyente, que permanece siempre libre, concupiscente, capaz y tendiente por lo tanto a absolutizar lo que no es Dios, a absolutizarse ante Dios. La fe se constituye venciendo esa tendencia, rompiendo esa simultaneidad. Pero, según lo dicho, la mayor tentación y lo que hay que superar radicalmente es la idolatría, la simultaneidad de "creyente e idólatra" que supone un tipo específico de absolutización de lo que no es Dios -y que se verifica históricamente sin ambigüedad como tal absolutización- haciendo contra Dios, no sólo prescindiendo de él, en el hecho de hacer contra el hombre. Es una absolutización opresora y que en el ser opresora se muestra realmente como absolutización última y consumada.

El mínimo de la fe consiste entonces en superar esa tentación de absolutización opresora, en ser una fe verdaderamente antiidolátrica, en ser una fe como victoria que se constituye como tal venciendo la idolatría.

Esa victoria de la fe es por esencia práxica y acaece no en directo al nivel de la autocomprensión del hombre, como abierto o cerrado a Dios, en lo que tiene de pura comprensión, aunque el creyente formule además correctamente su autocomprensión. La fe antiidolátrica ocurre en la autodonación como lo opuesto a la autoabsolutización. Tiene que asegurar la superación del fallo ético que es siempre la idolatría y no tanto del fallo puramente noético que puede ocurrir en el ateísmo.

Por lo demás esto es tan antiguo como la Escritura. "Conocer a Dios es practicar la justicia" y sin ese tipo de práctica ningún conocimiento alcanza verdaderamente a Dios, sea cual fuere su formulación, sino que atenta formalmente contra Dios. El acceso a Dios se da en la práctica amorosa hacia el necesitado, mientras que al dejarle en su miseria se ignora realmente a Dios (Mt 25), sea cual fuere el conocimiento explícito que se tuviera o no tuviera de Dios. "Quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve" (1Jn 4,20), y la razón última está dada en que "el que aborrece a su hermano es un asesino" (1Jn 3,15), un idólatra en nuestro lenguaje,

y en eso mismo está la contradicción con "la vida eterna" (ibid). Vivir idolátricamente es en sí mismo, independientemente de la autocomprensión creyente o atea en que se formule, la contradicción con Dios. "Si faltó al amor o si faltó a la justicia, me alejo infaliblemente de ti, Dios, y el culto que te ofrezco no es ni más ni menos que idolatría. Para creer en ti debo creer en el Amor y en la Justicia, y es mil veces mejor creer en esas cosas que invocar simplemente tu nombre" (4), dice de Lubac hablando del conocimiento de Dios.

Ese 'mínimo' de fe es lo que exige y expresa la solidaridad. Un acto de fe en Dios que supera la tendencia idolátrica de todo ser humano y que muestra que cree en Dios porque se ha puesto al servicio de la vida de los que no la tienen. Con ese 'mínimo' se responde a Dios y se le corresponde como Dios de vida.

A ese mínimo de la fe corresponde el "mínimo" de la esperanza: la esperanza de que la creación de Dios es posible. En palabras de una anciana de 80 años en un refugio de El Salvador: "Llegaré un día en que volveremos a nuestro cantón y allí volverá a crecer la milpa y recogeremos los primeros elotes. Todos haremos fiesta y viviremos en paz". Y corresponde también el "mínimo" de la caridad. En palabras de Mons. Romero cuando fue preguntado qué hacer por El Salvador: "Que no se olvide que somos hombres, seres humanos". Estos mínimos sólo aparentemente lo son. En un mundo en que es posible resolver técnicamente el problema de la vida de los pobres, no faltan los resignados, los cínicos o los que dicen que otros -los países superdesarrollados- comiencen con esa tarea. No faltan los que permanecen en silencio ante la pregunta de Dios: qué has hecho de tu hermano. Mínimos, por lo tanto, que son grandes máximos.

Para quienes se deciden por la solidaridad estos mínimos van desplegando su potencialidad de máximos. La primera esperanza es puesta a prueba cuando la vida y la liberación por la que trabajan no llega o no llega de la manera prevista o cuando una determinada liberación triunfante es puesta a prueba en seguida por dificultades internas y sobre todo por las amenazas externas. La esperanza debe avanzar entonces hacia la modalidad cristiana de esperanza contra esperanza, debe tener paciencia histórica, debe mantenerse como tal.

La caridad, que en un primer momento vive de la nobleza de su causa -"la causa más noble de la humanidad", decía el P. Rutilio Grande-, exige grandes trabajos y pasar por grandes pruebas: exige la disponibilidad de la entrega, a veces hasta de la vida misma, la disponibilidad a la persecución por parte de los poderosos y la marginación eclesial.

La fe, la esperanza y la caridad de la solidaridad se convierten entonces en victoria, al haber superado su propia tentación. Quizás con demasiada precipitación se dice a veces en el primer mundo que es más fácil esa fe, esa esperanza y esa caridad en los países del tercer mundo pues no existe la secularización que amenaza al creyente. En cierto sentido es verdad, pero no conviene precipitarse en la afirmación. La fragilidad de la vida, la espera que a veces se hace interminable de la liberación, la entrega de la propia vida y la aniquilación de tantas vidas son en sí mismas la gran pregunta por Dios, la pregunta por la teodicea tal como la ha formulado occidente y la tradición. La fe, la esperanza y la caridad de la solidaridad no son por lo tanto ingenuas, precriticas. Si se dan -y se dan- son una fe, esperanza y caridad maduras, que han pasado la prueba y por ello también se constituyen como máximos de fe, esperanza y caridad.

Pero esos máximos lo son no sólo en lo que tienen de superación de la prueba, sino también en lo que tienen de positiva plenitud, de haber accedido a Dios; no sólo en lo que tienen de logro personal sino en lo que tienen de don, con lo cual tocamos lo más original de la fe, la línea divisoria entre el hombre que cree constituirse como tal sólo en base a su autonomía y capacidad y el que está abierto a recibir.

En la práctica de la solidaridad muchos proclaman que han recibido un don, experiencia tan primigenia como la de la propia actividad, aun servicial. Proclaman que junto a su activa responsabilidad creadora han encontrado ojos nuevos para ver y manos nuevas para actuar y que eso lo han recibido. La mediación histórica de ese don la encuentran en los pobres de este mundo, no por ninguna reflexión puramente conceptual ni siquiera por el estudio de la Escritura que lo afirma, sino simplemente porque acaece. Ese acaecer del don es la experiencia más novedosa de la solidaridad. De nuevo acaece de forma

no ulteriormente analizable junto a o dentro de el siervo sufriente de Jahvé. Allí reciben "luz" y "salvación"; de los pobres sacan una y otra vez fuerza para la esperanza y para la acción, de ellos sacan el sentido profundo para seguir en la solidaridad sabiendo que así corresponden a Dios y van a Dios. Tratando de ayudar a otros se encuentran ayudados por otros a niveles más profundos de fe. De esta forma la fe se convierte en saberse provenientes de y remitidos a Dios, y todo ello de manera salvífica: es bueno que así sea. En el amor solidario a los hermanos pobres recuperan que Dios nos ha amado primero, que algo se nos ha dado. Y así la fe se despliega en plenitud.

Esa plenitud de la fe produce gozo, el gozo que -a priori- debiera adscribirse a una fe basada en una buena noticia. Para los que practican la solidaridad es el gozo de saberse verdaderamente en comunión con sus hermanos, con los pobres de la tierra; el gozo de recobrar la dignidad de seres humanos participando de alguna forma en el sufrimiento de la humanidad; el gozo de superar el aislamiento, el egocentrismo del hombre autónomo. Dicho teológicamente, el gozo de estar en sintonía con Jesús, de saberse llevados por y caminar hacia el misterio pleno de comunión que es Dios, al cual por supuesto no se le posee pero del cual hay signos en la comunión histórica con los pobres de este mundo.

El mínimo de una fe antiidolátrica, de una esperanza en la posibilidad de la creación, de una caridad que no olvida a los seres humanos, son los grandes máximos que esperan de los creyentes dos terceras partes de la humanidad. Con la práctica de la solidaridad mucho se recibe, pero ésta debe comenzar con el trabajo para que haya vida para los pobres.

Ese trabajo es hoy urgente objetivamente, pues todas las proyecciones ciertamente en Centroamérica, hablan de que la vida se está haciendo más difícil. Es también inocultable -aunque la rutina tienda a ocultar la realidad detrás de las palabras- pues el primer mundo conoce el problema. En esta situación el cristiano tiene que escuchar las palabras de Pablo: "La caridad de Cristo nos urge" y traducirlas para la situación de este mundo cruel y empobrecedor. Si queremos una traducción clara y vigorosa de esas palabras, oigamos a don Pedro Casaldáliga: "Malditos seamos del Dios vivo los que fuéramos capaces de asistir pasivamente al dolor de Centroamérica".

Ante esta urgencia, la respuesta creyente sólo puede ser la expresión de Pablo, retórica pero dicente: "Quisiera ser anatema por la salvación de mis hermanos". Hay que hacer, hay que hacer mucho; hay que hacer más; hay que re-hacer la creación de Dios; hay que des-hacerse por ello. Hay que dar vida y hay que desvivirse por ello.

La solidaridad exige urgencia y ofrece bendición. Como el reino de Dios se convierte en la perla preciosa y el tesoro escondido por lo que merece la pena venderlo todo. La recompensa es poder vivir como seres humanos, como hermanos en el mundo de hoy, como hijos todos de un mismo Padre. Poder llegar a rezar con verdad la buena noticia: Padre nuestro.

V Congreso de Teología
"El Dios de la vida y los ídolos de la muerte"
Madrid, 7 de Septiembre de 1985

NOTAS:

1. Discernir el signo de los tiempos, **Diakonia** 21, 1981.
2. La experiencia del Dios de la vida, en **La lucha de los dioses**, San José 1979.
3. **Teología Abierta II**, Madrid 1983, p. 22.
4. Citado en **ibid**, p, 21.

